

OVIDIO Y CICERÓN: INFLUENCIA DE CICERÓN EN LA OBRA DE OVIDIO (*)

PABLO MARTÍNEZ ASTORINO¹

RESUMEN: Nuestro objeto en este trabajo es descubrir, indagando en la alusión y el estilo, el influjo que Cicerón ha ejercido en la obra ovidiana de largo aliento, un influjo que, de manera sumaria, han postulado, para el caso de las *Metamorfosis*, Hardie y Gildenhard y Zissos. Si bien el tipo de relación que teje Ovidio es, como veremos, literaria, comprobaremos que hay lugar asimismo para las definiciones políticas, aun en un autor presuntamente apático respecto de estos temas. La discusión considerará, especialmente en las *Metamorfosis* pero también en *Fastos*, la influencia de Cicerón en la creación del hombre, el motivo de la apoteosis, el proemio y la *sphragis*, así como en la representación ovidiana del *unus homo* y el elogio de la monarquía, con sus asociaciones augusteas.

Palabras clave: Cicerón – *Metamorfosis*- *Fastos* – apoteosis- *sphragis* – *unus homo*.

ABSTRACT: The purpose in this paper is to find out, seeking in the allusion and the style, Cicero's influence on Ovid's longest works, an influence which have been briefly suggested, in the case of the *Metamorphoses*, by Hardie and Gildenhard and Zissos. While the Ovid's type of link is, as we shall see, a literary one, we will realize that political definitions, even in an allegedly apolitical author, are also involved. The discussion will consider, especially in the *Metamorphoses* but also in the *Fasti*, Cicero's influence in the creation of man, the apotheosis motif, the proem and the *sphragis*, as well as in the Ovidian representation of the *unus homo* and the eulogy of monarchy, with its Augustan associations.

(*) Una versión previa de este trabajo fue leída como conferencia el 8 de junio de 2017 en las “XVII Jornadas de Estudios Clásicos *Dos bimilenarios: Ovidio y Tito Livio, historia y poesía*”, FFyL, UCA. Agradezco la gentil invitación del Dr. Jorge Ferro y las observaciones de la Prof. María Delia Buisel.

¹ CONICET - UNLP. E-mail: pmastorino@gmail.com, pmartinezastorino@fahce.unlp.edu.ar. Fecha de recepción: 27/3/2017; fecha de aceptación: 8/6/2017.

Keywords: Cicero – *Metamorphoses* – *Fasti* – apotheosis – *sphragis* – *unus homo*.

Si omitimos considerar la común obra epistolar y la circunstancia compartida de la *relegatio*, la relación entre Cicerón y Ovidio, cuyas respectivas fechas de muerte y nacimiento –el año de la muerte de los dos cónsules, Hircio y Pansa–, coinciden, es casi nula: no hay referencias expresas a Cicerón en la obra de Ovidio (un autor especialmente interesado en las filiaciones autorales, según lo demuestran *Amores* 1, 15, *Tristia* 2 y su propia autobiografía poética –*Tr.* 4, 10) y la crítica se ha detenido muy poco en estudiar las tácitas o indirectas alusiones; cuando lo ha hecho, ha resaltado sobre todo la influencia en la obra ovidiana del exilio: particularmente la del *Bruto*, o más bien de la lectura que Horacio, en su *Epístola a Augusto*, ha hecho de esta obra, con consecuencias en términos de influencia en *Tristia* 2 y 4, 10 y en *Pónticas* 4, 16². Es cierto que esa ausencia de influencia expresa o de referencia directa no es patrimonio de Ovidio sino de todos los poetas augusteos. Virgilio omitió la mención de Cicerón en pasajes de su obra en que podía referirse a él, como los versos destinados a Catilina en *Aen.* 8, 668-70 y el discurso de Anquises en el libro 6³; no obstante, incluyó la importante alusión al *Somnium* a través de su representación de los Campos Elíseos en el libro 6 de la *Eneida*. En cuanto a Horacio, como hemos dicho, se ha insistido en que cierta alusión puede encontrarse en la *Epístola a Augusto*. Una explicación general de esa ausencia expresa en los autores augusteos puede hallarse en Gowing:

² Feeney (2015: 7-14).

³ Gowing (2013: 235-6) explica de este modo la ausencia de Cicerón en *Eneida*: “The answer to this, and to the post-mortem silence about Cicero generally, is that Catiline and Cato both serve a useful purpose that Cicero at this point does not, as *exempla*, a status denied Cicero, and not merely in the *Aeneid*. Catiline personifies the forces of subversion in the state and punishment that awaits those who deploy them; Cato, ‘the ideals of just and virtuous republican statesmanship’. Cicero does not. The omission therefore seems quite deliberate, and offers a clue as to why Cicero occupies a relatively small place in very early imperial literature”.

Cicero's authority as an orator and writer, and in particular as an authority on rhetoric, seems assured (though up to this point it is impossible to be very precise about the extent of his influence), but as a historical figure he possesses little clout. This is not to deny him importance in the course of events in the waning years of the Republic, but he had not earned through his actions a place in the Roman moral and ethical universe that manifested itself in the ever-evolving *exemplum* tradition. This general pattern is confirmed by one of the most important sources for early imperial responses to Cicero on the part of historians, *Suasoria* 6 of the Elder Seneca, a product of the thirties AD and the Tiberian period, when the silence surrounding Cicero seems to be broken⁴.

Podríamos aceptar, considerando estas ideas, que Cicerón habría influido aún menos en Ovidio que en Horacio y Virgilio, según parece demostrarlo la indirecta influencia en la obra del exilio. O podríamos continuar indagando en la huella que Cicerón dejó en esos poemas epistolares. Sin embargo, creemos que, tanto en una historia universal, como son las *Metamorfosis*, como en una obra dedicada al calendario romano, los *Fastos*, debería haber al menos una influencia similar a la que se observa en la obra del exilio, en la medida en que se trata de obras de largo aliento con un interés romano -y aun filosófico- mayor que el resto de la poesía de Ovidio: en el caso de *Metamorfosis*, una obra inscripta, si bien de manera especial, en el género épico, género en el cual Virgilio decidió aludir a Cicerón.

Nuestro objeto en este trabajo es descubrir, indagando en la alusión y el estilo, el influjo que Cicerón ha ejercido en la obra ovidiana de largo aliento, un influjo que, de manera sumaria, han postulado, para el caso de las *Metamorfosis*, Hardie y Gildenhard y Zissos⁵. Si bien el tipo de relación que teje Ovidio es, como veremos, literaria, comprobaremos que hay lugar asimismo para las definiciones políticas, aun en un autor presuntamente apático respecto de estos temas. Esta última observación supone, en cierta medida,

⁴ Gowing (2013: 236).

⁵ Hardie (2002: 199-204); Gildenhard- Zissos (2004).

una respuesta, si bien una respuesta matizada, a la idea de Gowing sobre la poca vigencia de la figura política de Cicerón durante el período augusteo.

CREACIÓN DEL HOMBRE

En el caso de las *Metamorfosis* la alusión a Cicerón comienza tempranamente, en el relato de la creación del hombre. En esas pocas líneas, el hombre es presentado como un *sanctius his animal mentisque capacius altae* (1, 76): “un ser viviente más sagrado que éstos (i.e., los restantes seres vivos) y más capaz de elevada mente”. La elevación inicial del hombre, cuyo vínculo con la apoteosis hemos estudiado en un libro⁶, se relaciona con los dioses de un modo que excede el vínculo terminológico con dicho motivo, pues Ovidio emplea el término *sanctus* en las *Metamorfosis*, y aun en otros poemas, principalmente para referirse al ámbito de lo divino⁷. Por su parte, los filósofos, resaltando la perfección ética del hombre, habían insistido ya en la comparación del hombre con los dioses. Precisamente Cicerón, contestándoles a Arístipo y los Cirenaicos, afirmó:

Hi non viderunt ... hominem ad duas res, ut ait Aristoteles, ad intelligendum et ad agendum, esse natum, quasi mortalem deum, contraque ut tardam aliquam et languidam pecudem ad pastum et ad procreandi voluptatem hoc divinum animal ortum esse voluerunt, quo nihil mihi videtur absurdius⁸.

Éstos no vieron que... el hombre, como dice Aristóteles, ha nacido como un dios mortal para dos cosas, para conocer y para hacer, y, al contrario, quisieron que, como una ruda y lánguida bestia, ese ser viviente divino haya surgido para las pasturas y para el placer de procrear. Nada me parece más absurdo que esto.

⁶ Martínez Astorino (2017).

⁷ cf. Bömer (1969: 42, *ad loc.*). Los pasajes citados son 1, 372; 3, 733; 6, 164.

⁸ Cicerón, *Fin.*, 2, 40. Subrayados nuestros. Para más referencias filosóficas, cf. Bömer (1969: 42, *ad loc.*).

Parece probable entonces que algo de este lenguaje haya impregnado el pasaje y, en ese sentido, es lícito comparar la representación de Ovidio y la de los filósofos en términos puramente literarios. La palabra *sanctius*, en virtud de este vínculo y más allá de su valor relativo por efecto de la comparación, adquiere un valor absoluto e independiente, tal como los comparativos sin término de comparación sirven para denotar intensidad⁹, y puede entenderse como una representación literaria de la idea ciceroniana de *divinum animal*.

El tono filosófico, que se observa en el comienzo del pasaje y que cuadra con una de las versiones de la creación, la que hace del demiurgo, *ille opifex reum* (79), el creador de los hombres, no queda anulado, sino que se retoma en la creación mítica. Prometeo (*satus Iapeto* –82) es el sujeto de este predicado:

pronaque cum spectent animalia cetera terram,
os homini sublime dedit caelumque videre
iussit et erectos ad sidera tollere vultus¹⁰.

Y si bien los restantes seres vivientes observan inclinados la
[tierra,
dio al hombre un rostro elevado y le ordenó mirar el cielo
y levantar erguida su cara hacia los astros.

En las líneas precedentes es fácil advertir el eco de Cicerón, según el cual la naturaleza (*providentiam naturae* –*Nat. D.*, 2, 140), por don de los dioses, levantó de la tierra a los hombres para que pudieran contemplar el cielo y alcanzar así el conocimiento de los dioses¹¹:

⁹ cf. François (1976: 52 s.); Ernout y Thomas (1964: 167).

¹⁰ Todas las citas de *Metamorphosis* pertenecen a la edición de Tarrant (2004). Las de *Fastos*, a Alton- Wormell- Courtney (2005).

¹¹ Cic., *Nat. D.*, 2, 140. Los subrayados son nuestros. Aunque se entiende que son actos realizados por *providentia naturae*, el *qui* se refiere a los dioses de la oración anterior que, por analogía con *natura*, aparecen ahora en singular (cf. Pease, 1958: 913, *ad* “*a dis*”). Por esa razón, traducimos “dios”.

Qui [deus] primum eos [homines] humo excitatos celsos et erectos constituit, ut deorum cognitionem caelum intuentes capere possent. Sunt enim ex terra homines non ut incolae atque ut habitatores sed quasi spectatores superarum rerum atque caelestium, quarum spectaculum ad nullum aliud genus animantium pertinet.

En primer lugar dios dispuso que éstos [los hombres] fueran levantados del suelo elevados y erguidos, para que, contemplando el cielo, pudieran alcanzar el conocimiento de los dioses. Los hombres, pues, provienen de la tierra no como sus pobladores o habitantes, sino como quienes contemplan las realidades superiores y celestes, cuya contemplación no corresponde a ningún otro género de seres vivientes.

Similares ideas se observan en otros textos del autor que comentan postulados estoicos, principalmente de Posidonio¹². Ovidio no sólo ha adoptado la terminología usual para referirse al ser del hombre¹³; se ha servido además de estructuras como el *cum* con subjuntivo de función temporal-concesiva¹⁴ que aparece en *De legibus* 1, 26, o de conceptos, en particular la referencia a la capacidad de la mente (*mentis capacious altae*, 1, 76):

Ipsium autem hominem eadem natura non solum celeritate mentis ornauit sed <ei> et sensus tamquam satellites attribuit ac nuntios, et

¹² *Leg.*, 1, 26: *nam cum ceteros animantes abiecisset ad pastum, solum hominem erexit et ad caeli quasi cognationis domiciliique pristini conspectum excitavit* (“pues si bien había arrojado a los restantes seres animados a las pasturas, sólo al hombre erigió y levantó para la visión del cielo como su antiguo pariente y morada”). *Tusc.*, 1, 69: *...hominemque ipsum quasi contemplatorem caeli ac deorum cultorem...* (“y al hombre mismo como quien contempla el cielo y da culto a los dioses”). Asimismo, en Cicerón, *Rep.*, 6, 25: *alte spectare si voles* (“si quieres mirar arriba”) y en Salustio, *Cat.*, 1, 1-2, quien contrapone los animales (*prona* -1, 1) al hombre. La idea de la postura erecta del hombre proviene de Platón (*Cra.*, 399 c1-c8 y *Ti.*, 90 a7-b1). Cf. Schmidt (1991: 28) y Fontaine (1982: 528-52), quien estudia el tópico, conocido como *stetit immobilis*.

¹³ cf. Bömer (1969: 46, *ad* ‘erectos’).

¹⁴ cf. Rubio (1982: 325-6).

rerum plurimarum obscuras nec satis <expressas> intellegentias enodauit, quasi fundamenta quaedam scientiae, figuramque corporis habilem et aptam ingenio humano dedit. Nam cum ceteras animantes abiecisset ad pastum, solum hominem erexit et ad caeli quasi cognationis domiciliique pristini conspectum excitauit, tum speciem ita formauit oris, ut in ea penitus reconditos mores effingeret.

Al propio hombre, sin embargo, la naturaleza misma no sólo lo obsequió con rapidez de mente sino que le asignó los sentidos como escoltas y mensajeros y le aclaró nociones oscuras y no suficientemente expresas de muchas cosas como fundamentos del conocimiento, y le dio una figura corporal conveniente y adecuada a la inteligencia humana. Pues si bien había arrojado a las pasturas a los restantes seres animados, sólo al hombre elevó y lo irguió para la contemplación del cielo como su antiguo pariente y morada; dio entonces forma a la imagen de su rostro, de manera tal que en ella plasma la índole escondida en su interior.

Esta última alusión no es casual y evidencia en qué medida la forma filosófica del pasaje, lejos de disiparse como opinan algunos críticos, permanece vigente.

APOTEOSIS

Si, pese a la reticencia crítica de las últimas décadas, aceptamos la posibilidad de que el motivo de la creación del hombre y el de la apoteosis estén emparentados en la obra, como sugirió Ernst Schmidt¹⁵ y desarrollamos en nuestra tesis doctoral sobre la apoteosis hace ya unos años, no es imposible plantear que el autor que influyó en la configuración del pasaje de la creación del hombre también ejerza su influencia en el motivo de la apoteosis, especialmente a partir de la apoteosis de Hércules, en el libro 9. Si bien

¹⁵ Schmidt (1991: 31): “Ohne Gigantenblutanthropologie oder Eiserne Menschheit kein Lycaon, ohne göttlichen Samen keine Apotheose eines Hercules oder Iulius Caesar”.

Ovidio se ha servido de otras fuentes literarias para su representación de Hércules, es difícil que ningún aspecto de su caracterización ciceroniana haya llegado al pasaje en que Júpiter afirma en una asamblea de dioses que la apoteosis le ha sido otorgada a Hércules a causa de “las enormes hazañas de éste mismo” (*ipsius ... immanibus actis*, 247), referencia que evoca el *actaque magni/ Herculis implerant terras* (134-5) del comienzo del pasaje sobre la muerte de Hércules, en que el héroe está ofreciendo un sacrificio a Júpiter Ceneo¹⁶. En esa asamblea, Júpiter recuerda los méritos del héroe (9, 256-8):

si quis tamen Hercule, si quis
forte deo doliturus erit, data praemia nolet,
sed meruisse dari sciet invitusque probabit.'

‘Sin embargo, si alguien, por casualidad, se ha de lamentar
de que Hércules sea un dios, no querrá que los premios le sean
[dados,
pero sabrá que ha merecido que le sean dados y lo aprobará contra
[su voluntad.’

Aunque la imagen de Hércules como benefactor de la humanidad se registra en fuentes griegas¹⁷, en las *Disputas Tusculanas* (1, 32) Cicerón se pregunta:

quae est melior igitur in hominum genere natura quam
eorum, qui se natos ad homines iuvandos, tutandos,
conservandos, arbitrantur? abiit ad deos Hercules: numquam
abisset, nisi, cum inter homines esset, eam sibi viam
munivisset. vetera iam ista et religione omnium consecrata.

¹⁶ “Y los hechos del gran Hércules habían llenado la tierra”.

¹⁷ Píndaro ha dado sustancia teológica a la idea del Heracles salvador y liberador (Galinsky 1972: 35), que llega al helenismo a través de la obra de Eurípides, especialmente su *Heracles* y su *Alceste*; cf. Petersmann (1976: 27).

Por tanto, ¿qué naturaleza es mejor en el género de los hombres que la de aquéllos que se juzgan nacidos para ayudar a los hombres, protegerlos y conservarlos? Hércules llegó a los dioses; nunca hubiera llegado si, al estar entre los hombres, no hubiera abierto para sí ese camino. Estas cosas ya son antiguas y consagradas por la religión de todos.

La *melior... natura* a la que hace referencia Cicerón, aunque no de manera estricta, se corresponde con la imagen de la apoteosis que Ovidio elige precisamente para caracterizar la apoteosis de Hércules, i. e., la *pars melior* (268-70):

sic ubi mortales Tirynthius exuit artus
parte sui meliore viget maiorque videri
coepit et augusta fieri gravitate verendus.

Así, cuando el Tirintio se despojó de sus mortales miembros,
se fortalece/ florece en la mejor parte de sí y comienza a parecer
[más grande
y a ser temible/reverenciado por su augusta gravedad.

Si bien la *pars melior* es, míticamente, la procedencia divina, Ovidio coincide con Cicerón y con la caracterización romana de la apoteosis en enfatizar la importancia de la *virtus* para obtener la apoteosis, que Cicerón define claramente como una elevación humana y que, gracias a la tradición filosófica y en particular gracias a Cicerón, Ovidio también, aun en una obra mayormente dedicada al mito griego, representa en esos términos. El filósofo otorga valor romano a la referencia cuando concluye que los grandes hombres de la República romana se sacrificaron por la esperanza en la inmortalidad: *nemo umquam sine magna spe immortalitatis se pro patria offerret ad mortem*¹⁸.

Para el caso de la apoteosis de Rómulo, aunque es reconocido que en *Metamorfosis* Ovidio siguió de cerca el relato de Ennio, quien caracteriza a

¹⁸ “Nadie jamás, sin una gran esperanza en la inmortalidad, se ofrecería a la muerte por su patria”.

la apoteosis como un rapto¹⁹, no puede decirse que no resuenen en los versos ovidianos estas palabras que Cicerón escribió en la *República* (1, 25), haciendo a Escipión decir a Tiberón a propósito de los eclipses: *‘usque ad illam quae Nonis Quinctilibus fuit regnante Romulo; quibus quidem Romulum tenebris etiamsi natura ad humanum exitum abripuit, virtus tamen in caelum dicitur sustulisse.’*²⁰ Se trata de los versos 816-24 del libro 14 de las *Metamorfosis*, en que el poeta escribe:

adnuit omnipotens et nubibus aera caecis
occulit tonitruque et fulgure terruit urbem.
quae sibi promissae sensit rata signa rapinae
innixusque hastae pressos temone cruento
inpavidus conscendit equos Gradivus et ictu
verberis increpuit pronusque per aera lapsus
constitit in summo nemorosi colle Palati
reddentemque suo non regia iura Quiriti
abstulit Iliaden.

Asintió el todopoderoso y ocultó los aires con oscuras nubes
y aterrorizó a la ciudad con truenos y relámpagos.
Advirtió que habían sido confirmadas las señales del rapto prometido
y, habiéndose apoyado en la lanza, subió Gradivo sin temor a sus caballos
oprimidos por el timón ensangrentado y con un golpe de látigo
los azuzó y, habiéndose deslizado inclinado por los aires,
se detuvo en lo alto de la colina del boscoso Palatino
y arrebató al Iliada, que daba a sus quirites

¹⁹ Los versos en que se describe el episodio final de Rómulo siguen los de la oda de Horacio (3, 3, 15-6). Sin embargo, es posible, si consideramos más a fondo el valor del fragmento 1, 33 de Ennio y las posibilidades de interpretación que se derivan del vínculo entre Horacio y Ovidio, que los versos de Horacio hayan sido influidos por un pasaje similar de Ennio. Ovidio continuaría entonces la impronta enniana del relato. Cf. Petersmann (1976: 101 n.1); Nisbet-Rudd (2004: 43, *ad vv.* 15-16).

²⁰ “Hasta aquel día que fue en las Nonas de julio, mientras reinaba Rómulo; tinieblas en las que ciertamente, aunque la naturaleza arrebató bruscamente a Rómulo hacia su final humano, se dice que la virtud lo elevó al cielo”.

leyes ya no propias de un rey²¹.

Como es dable ver, aparece también el motivo de la tormenta con el que Tito Livio (1, 16, 1) representa la apoteosis de Rómulo, casi como si Ovidio pretendiera una fusión de versiones. Pero lo que más se enfatiza, igual que en Cicerón, es la *virtus*: la justicia que impartía Rómulo era no propia de un rey, es decir no despótica. Esa representación de Rómulo como, en todo caso, un *rex iustus* se había consignado al comienzo del relato de su apoteosis: *occiderat Tatius, populusque aequata duobus, / Romule iura dabas* (805-6) –cf. *Fast.*, 2, 492: *forte tuis illic, Romule, iura dabas*²². Ovidio sigue una tradi-

²¹ En cuanto a la interpretación de *non regia iura*, coincidimos con el reciente comentario de Myers (2009: 206, *ad loc.*): “Giving judgments that were not despotic”. Esta estudiosa, sin citarla, descarta o, en todo caso, limita la interpretación en clave irónica de Salzman (1998: 326), que no parece decisiva: “No wonder that Ovid tries to remove any tyrannical associations from this Romulus, indicating that he was giving out *non regia iura* (823). Here Ovid may be ironically alluding to a version of Romulus’ death that Dionysius of Halicarnassus (*Rom. Ant.* 2, 56, 3) recounts in which Romulus’ arbitrary and tyrannical judgments so angered the people that they turned on him and killed him”. En efecto, en la nota *ad vv.* 805 s., a la que ella misma remite, Myers (2009: 203) afirma: “‘Equal’ seems to mean equal treatment for Romans and Sabines, but may also refute the negative tradition which saw Romulus killed for being a tyrant.” *Vid.* Martínez Astorino (2013: 124). Asimismo *vid.* Hardie (2015: 472-3, *ad loc.*): “Cfr. la lode di Romolo come re alieno dal despotismo in Cicerone, *Rep.* I 64 (che commenta Ennio, *Annales* 105-9 Skutsch), *non eros nec dominos appellant eos quibus iuste paruerunt, denique ne reges quidem, sed patriae custodes, sed patres, sed deos...*” Y, contradiciendo también a Salzman: “Ovidio non fa menzione della storia alternativa per cui Romolo era stato assassinato in quanto pareva che governasse ‘non come un re ma come un tirano’ (Dionigi di Alicarnaso, *Ant. Rom.* II 56, 3...)”.

²² Granobs (1997: 97) sostiene que el verbo *occiderat* sugiere la muerte del rey en el campo de batalla, más allá de que, según sabemos por los testimonios de Tito Livio (1, 14, 1 ss.), Dionisio de Halicarnaso (2, 51, 1 ss.) y Plutarco (*Rom.*, 22, 2), Tacio fue asesinado durante una revuelta en Lavinio porque no respetó el derecho de gentes invocado por los delegados de los laurentes que habían sido maltratados por parientes del rey. Sin embargo, los versos anteriores, en que se habla del gobierno compartido de Tacio y Rómulo, no permiten esa interpretación y el trabajo de Gosling (2002) ofrece argumentos en favor de la tesis de que tanto en *Metamorfosis* (v. 806 –que incluye el *posita cum casside Mauors-*; vv. 823-4), como en *Fastos* (1, 37-8; 2, 491-2; 2, 508) la representación de la apoteosis de Rómulo enfatiza el motivo de la paz y la ley, con ecos de *Aen.*, 1, 292-3 y 6, 851-3 –Hardie (2015: 470, *ad loc.*): “Ovidio sottolinea il suo ruolo civile”. Son también acertadas sus críticas a Barchiesi en la p. 62, n.

ción que Ennio posiblemente inauguró en la escritura y tal vez (esto último se duda) instituyó, pero que Cicerón consolidó: la representación de la apoteosis de Rómulo y su insistencia en la *virtus*. En el libro 2 de la *República*, Cicerón menciona nuevamente la *virtus* de Rómulo y agrega que, sin ella, no hubiera sido posible que se creyera en su apoteosis cuando desapareció durante un eclipse de sol: *quam opinionem nemo umquam mortalis adsequi potuit sine eximia virtutis gloria* (2, 17). Por la virtud de Rómulo, dice el texto, se dio crédito a las palabras de Julio Próculo, que podrían haberse puesto en duda en un período, como aquél, ya avanzado de la humanidad y pese a la rusticidad de este hombre: *sed profecto tanta fuit in eo vis ingenii atque virtutis, ut id de Romulo Proculo Iulio homini agresti crederetur* (2, 20).

La mención de Rómulo en la *República*, a diferencia de la alusión a Hércules en las *Tusculanas*, es una especificación mayor del sentido de la *virtus*, en la medida en que no sólo se pone el acento en las obras realizadas en beneficio de la humanidad de manera general, sino que se enfatiza además el sentido político de la *virtus*. En efecto, es para el gobernante y no para cualquier tipo de benefactor que está reservada la mayor elevación. Cicerón explicita estas ideas en un famoso pasaje del libro 1 de la *República* y, finalmente, en el *Somnium Scipionis*:

neque enim est ulla res in qua propius ad deorum numen virtus accedat humana, quam civitatis aut condere novas aut conservare iam conditas.

(1, 12)

Y no hay, pues, nada en lo cual la virtud humana se acerque más al numen de los dioses que fundar nuevas ciudades o conservar las ya fundadas.

17: “Barchiesi 1997:115 uses the assertions in Dion. Halic. 2.56.3 that Romulus had begun to act with cruelty and unfairness, no longer ruling like a king but more like a tyrant. to argue that *Fast.* 2.492 may be read as critical of Romulus: ‘in this light, *forte iura dabas* sounds very like *you were administering justice haphazardly.*’ However, Ovid’s concern to emphasise the civil sphere argues against this interpretation, and indeed Barchiesi partly contradicts it later: ‘*Iura dabas* excludes the unacceptable version which sees Romulus ... as a despot...’ (167)”.

'Sed quo sis, Africane, alacrior ad tutandam rem publicam, sic habeto, omnibus, qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruuntur; nihil est enim illi principi deo, qui omnem mundum regit, quod quidem in terris fiat, acceptius quam concilia coetusque hominum iure sociati, quae 'civitates' appellantur; harum rectores et conservatores hinc profecti huc revertuntur.'

(6, 13)

Pero para que tú, Africano, estés más dispuesto a la defensa de la república, ten en cuenta esto: que para todos los que hayan conservado la patria, la hayan asistido y aumentado, existe en el cielo un lugar definido donde los bienaventurados gozan de un tiempo eterno. Pues nada que se haga ciertamente en la tierra hay más grato para aquel dios sumo que gobierna el mundo entero que el conjunto y la reunión de hombres asociados por el derecho, que se llaman ciudades; los que las gobiernan y conservan, habiendo partido de aquí [i.e., del cielo] regresan aquí.

Podríamos deducir que este fundamento filosófico, más allá del tratamiento de poetas previos como Ennio, Virgilio u Horacio, posibilitó que Ovidio insistiera tanto en su obra en el motivo de la apoteosis, y particularmente en las apoteosis políticas de César y Augusto. Sin embargo, llama de modo especial la atención que aun la *sphragis* final, la apoteosis del poeta, que está en diálogo con pasajes de Ennio, Horacio y del propio Ovidio, se emparente con la obra de Cicerón, particularmente con el *Somnium*. Además de la elevación de la apoteosis del gobernante, Cicerón reconoce la elevación de ciertos poetas míticos como Orfeo, Anfión y Terpandro, cuando dice en *Rep.*, 6, 18: *quod docti homines nervis imitati atque cantibus aperuerunt sibi reditum in hunc locum, sicut alii, qui praestantibus ingeniis in vita humana divina studia coluerunt* ("habiendo imitado lo cual, los hombres doctos en las cuerdas y en los cantos abrieron para sí el regreso a este lugar, como otros que,

con sus destacados ingenios, cultivaron en su vida humana los estudios divinos”). La única diferencia es que Ovidio juzga superior esta elevación, o al menos la suya, a la de los políticos destacados de la historia romana reciente: Ovidio será llevado *super alta.../ astra* (875-6), mientras que de Augusto se dice *accedat caelo* (870) y que “alcanzará las moradas etéreas y los astros emparentados” (*aetherias sedes cognataque sidera tanget* -839) y mientras que el alma de César es colocada por Venus entre los astros del cielo (*animam caelestibus intulit astris* -15, 846)²³.

PROEMIO Y SPHRAGÍS

Pero hay más en relación con la *sphragis* de las *Metamorfosis* y es el vínculo que puede establecerse con su proemio. Cedamos la palabra al crítico inglés Philip Hardie:

The Ovidian epilogue is a densely woven tissue of clichés and commonplaces, with multiple specific allusions. Among everything else I want to suggest that there is an emphatic Ciceronian resonance, *mea tempora* not only implies a challenge to Augustus (I, Ovid, dominate this age as much as you, Augustus), but also a comparison with the leading man of letters who died in the year that Ovid was born — and who among other things had written a hexameter poem with the title *De temporibus suis*. The Ciceronian age of Roman literary culture is replaced by the Ovidian. Livy's Roman history ended with the death of Cicero in 43 B.C. Ovid's narrative of Roman history ends with the events of 44 B.C. the death and reanimation of Julius Caesar — to be followed in 43 by the birth of Ovid. To this, naturally, Ovid does not allude overtly, and instead looks forward to

²³ cf. Wickkiser (1999: 134-9) habla de priamel. Hardie (2002: 202): “The synkrisis between man of action and man of letters is implied in Ovid's juxtaposition of his prospective apotheosis with that of Augustus”.

two deaths in prospect, firstly that of Augustus, but in final position that of the poet himself²⁴.

Hardie considera la alusión como una suerte de reemplazo o sucesión literaria, pero quizás debería ser interpretada, también en términos culturales o literarios, con una variante. En virtud de su asociación con el *De temporibus suis*, cuando Ovidio escribe que su obra llegará *ad mea tempora* y a la vez cumple su pronóstico anunciando en la *sphragis* su propia apoteosis como última apoteosis de la obra, no sólo quiere significar que los tiempos augusteos serán incluidos en una representación literaria que los difundirá y que la literatura es superior a la política; da además un lugar a Cicerón en la representación de la historia y la historia reciente de Roma, implicando al mismo tiempo que para que un político pueda referirse a ella debe ser también un escritor. Augusto, nos recuerda Suetonio (*Aug.*, 85, 1), no pudo culminar su autobiografía y las *Res gestae* son poco más que un testimonio de su obra de gobierno. Sin embargo, el *mea tempora* recuerda además que los tiempos de César y los primeros tiempos de Augusto fueron también los de Cicerón. Dejaremos adicionales reflexiones para nuestra conclusión.

La última palabra de las *Metamorfosis*, luego de que el poeta anuncie, coronando el motivo de la *pars* característico de importantes apoteosis, *parte tamen meliore mei super alta perennis/ astra ferar* –vv. 875-6 (“sin embargo seré llevado en la mejor parte de mí, eterno, sobre los altos astros”), es *vivam*, que posee muchos paralelos literarios, uno de los cuales, como anota Hardie, es el elogio de Escipión Emiliano que Cicerón, casi al final del *De amicitia* (102), pone en boca de Lelio: *Scipio quamquam est subito ereptus, vivit tamen semperque vivet* (“Escipión, aunque fue súbitamente arrebatado, sin embargo vive y vivirá siempre”)²⁵. Veleyo Patérculo (2, 66, 5) evoca estas palabras en un tardío remedo del epitafio de Cicerón legado por Tito Livio; dice Veleyo: *vivit vivetque per omnem saeculorum memoriam* (“vive y vivirá a través de la entera memoria de los siglos”)²⁶. En el epitafio original de Tito Livio recogido por Séneca el Viejo (*Suasoriae* 6, 22), el historia-

²⁴ Hardie (2002: 201-2).

²⁵ Hardie (2002: 201).

²⁶ Hardie (2002: 199).

dor, que termina su obra con la muerte de Cicerón, observa: *si quis tamen virtutibus vitia pensarit, vir magnus ac memorabilis fuit et in cuius laudes exequendas Cicerone laudatore opus fuerit* (“si alguien, sin embargo, compensara los defectos con las virtudes, diría que fue un hombre grande y digno de memoria y para el ejercicio de cuyo elogio se necesitaría del propio Cicerón”). Un hombre *memorabilis* es un hombre que vivirá (cf. el *vivam* de Ovidio y el *vivet* del propio Cicerón, hablando de Escipión Emiliano) en la memoria de los hombres. Ovidio coincide con Tito Livio en recordar a Cicerón hacia el final, pero su recuerdo es más secreto: opera en el ámbito de la alusión.

NUMA, CIPO, AUGUSTO Y EL ELOGIO DEL *UNUS HOMO*

¿Es ciceroniano el elogio de Numa que Ovidio lleva a cabo en las *Metamorfosis* y, mucho más detalladamente, en los *Fastos*? En todo caso, Cicerón es uno de los autores de la tradición historiográfica que destaca a propósito de Numa aspectos luego representados por Ovidio: su adoctrinamiento en la paz a un pueblo acostumbrado a guerras y su preocupación religiosa, traducida en la creación de instituciones y colegios sacerdotales (*Rep.* 2, 25-7). Ovidio resume esa caracterización en estos versos de *Metamorfosis* (15, 483-4): *sacrificos docuit ritus gentemque feroci/ adsuetam bello pacis traduxit ad artes* (“enseñó los ritos sacrificiales y condujo a un pueblo acostumbrado a la guerra feroz a las artes de la paz”). El libro 3 de los *Fastos*, donde se opera una sucesión de la imagen de Rómulo a la de Numa en su carácter de prototipos de Augusto, lo formula así (277-82):

principio nimium promptos ad bella Quirites
molliri placuit iure deumque metu.
inde datae leges, ne firmior omnia posset,
coeptaque sunt pure tradita sacra coli.
exuitur feritas, armisque potentius aequum est,
et cum ciue pudet conseruisse manus.

Al principio agradó —a Numa- que los quirites excesivamente

[dispuestos a la guerra
 fueran ablandados por la ley y el temor de los dioses.
 Luego se dictaron leyes para que el más fuerte no lo pudiera todo
 y se comenzaron a honrar con pureza los ritos tradicionales.
 Se aparta la ferocidad y lo justo es más poderoso que las armas
 y causa vergüenza irse a las manos con un ciudadano.

Tanto en *Metamorfosis* como en *Fastos* se ha destacado el reinado de Numa como un ejemplo de paz, religiosidad y civilización. Si alguno de estos aspectos había sido elogiado en Rómulo (sobre todo en *Metamorfosis*, ya que en *Fastos*, salvo en lo que atañe a su apoteosis, la figura de Rómulo aparece algo censurada), en todo caso se realizaba en Numa. Ningún soberano, hasta llegar a Augusto –y en particular ningún exponente de la República– ha sido celebrado en esos términos²⁷. En *Metamorfosis* hay un episodio que corrobora esta celebración de Numa, que es la celebración de la monarquía o, al menos, de un tipo de monarquía, más allá de que haya podido existir o no en la realidad romana. Es el episodio de Cipo que, pese a lo que ha dicho la crítica²⁸, puede ser interpretado, en relación con César, como la imposibilidad de abrazar la monarquía por parte de un hombre confundido por un republicanismo excesivo: Ovidio dice de Cipo, con una construcción personal (*Met.*, 15, 616), *quoniam muros intrare uetaris* (“ya que te era vedado penetrar los muros”) y el lector se pregunta si en rigor el agente de la prohibición no es Cipo mismo, que no puede apoderarse o, más bien, *gozar*, conforme a la doble semántica del verbo (*potiri*, cf. 585), del cetro. Cipo no se atreve a ser rey y eso es visto como un defecto por la representación ovidiana, pues el pueblo está dispuesto a aceptar su reinado. Dado que el mode-

²⁷ Littlewood (2002: 196) observa que el intertexto con el episodio de Aristeo del pasaje de los *ancilia* del libro 3 reforzaría la relación con Augusto y, asimismo, con la figura en Tito Livio de Camilo, *alter conditor* y exponente de la República. No obstante, esta resonancia se encuentra en el plano de la alusión, sin declaración expresa en la poesía de Ovidio.

²⁸ El personaje de Cipo en las *Metamorfosis* de Ovidio ha sido analizado como una contraimagen de César (Porte, 1985: 195), de Augusto (Lundström, 1980: 67-79; Schmitzer, 1990: 260 ss.) o de ambos (Wheeler, 2000: 130), o bien como una alusión irónica al *princeps* (Galinsky, 1967; Barchiesi, 1994: 252). Más recientemente, se lo interpretó como una alusión a Rómulo y el carácter connatural a Roma de la monarquía (Marks, 2004: 127-8).

lo monárquico de Ovidio es el reinado de Numa, no sorprende su afirmación poética²⁹.

Llegados a este punto, nos hacemos una pregunta que nos llevará a nuestra conclusión. Este elogio ovidiano de la monarquía ¿puede asociarse a ideas ciceronianas? El propio Cicerón, un defensor de la república romana, afirma en boca de Escipión la preferencia por la monarquía en el libro 1 de la *República* (54-64). Aunque advierte que la forma mixta es la más aceptable (1, 45, 54, 69), Cicerón, luego de sopesar las posibles objeciones a esta forma de gobierno por parte de los nobles o el pueblo, opta por el sustento mítico-religioso, histórico y filosófico de la monarquía: 1) Júpiter gobierna a los dioses como un rey; 2) como otros pueblos antiguos, los romanos, que no fueron bárbaros, tuvieron al principio reyes; 3) así como para las almas es mejor someterse al mando (reinado –*sub regno*, 60) de la virtud de la prudencia (*consilium*, cf. 60), a los hombres les cuadra el gobierno de un rey, que se revela como particularmente necesario en situaciones de gravedad, como por ejemplo en caso de guerra. Ésta era precisamente la situación de la Roma de Cicerón, aquejada por una grave crisis política que se remontaba a la época de los Gracos, y Roma, dice Cicerón a través de Escipión, había sepultado una forma de gobierno por la crueldad y la soberbia de un solo rey: Tarquino (*Rep.* 1, 62). Si bien lejos del concepto helenístico de monarquía, “la fórmula *imperium nullum nisi unum* acuñada en I, 38, 60 habla por sí sola, pese a todas las máscaras con que se la revista, de lo que el autor pensaba como salida para esos tiempos aciagos”³⁰. Desde luego, la propuesta de Cicerón es políticamente más compleja que una mera restauración de la pretérita monarquía romana, pero, con los matices diferenciales que supone, exalta la figura del *unus homo*³¹.

²⁹ Vid. Martínez Astorino (2017b).

³⁰ Buisel (1999: 51).

³¹ Buisel (2013: 40): “Este unicum ciceroniano añade un *plus*: el soporte teórico que no tuvo la monarquía, dado por una doctrina filosófica. El *principatus* ciceroniano conjuga el maridaje de dos elementos: uno monárquico parido con dolor por la falencia de las magistraturas republicanas, y una teoría filosófica acuñada por diversas escuelas griegas sobre los atributos del gobernante como *coniunctio potestatis ac sapientiae*”. En la p. 41 de este artículo hay una excelente síntesis de los puntos en que radica la novedad de la propuesta política de Cicerón. Cf. asimismo Dench (2013: 136): “When pushed to choose between ‘simple’ constitutional

En las *Metamorfosis*, el problema del *unus homo*, tal como ha observado Hardie³², se hace patente en el libro 15 y la historia de Cipo es un caso especial de su evolución. Desde luego, se trata de un problema íntimamente asociado a la monarquía. En todo caso, podría decirse, ni para Cicerón ni para Ovidio, que vive en tiempos bastante distintos de los de aquél, tiempos en los que la tradición monárquica, aunque no expresamente, se ha continuado, la conjetura de un *unus homo* resulta del todo censurable; el problema es quién debía asumir esa condición. Cicerón no habría dudado en su respuesta: él mismo. Desde luego, parecería contrafáctico pensar que el más célebre defensor del orden republicano pudiera aceptar lo que imponía la problemática realidad romana, pero en su obra aparece esta no refutada defensa de la monarquía, del gobierno del *unus homo*. El fragmento 7 de *De consulatu suo* podría constituir una prueba de la alta estima en que él mismo se tenía y en que, desde luego, se consideraba el mejor candidato a la más alta magistratura romana: *O fortunatam natam me consule Romam!*³³ Las aciagas consecuencias de un acuerdo entre Octavio y Antonio, quien pidió la cabeza de Cicerón, hicieron imposible que el famoso cónsul de la conjuración de Catilina pudiera ser ese *unus homo*. Lo recordamos, más bien, como un *unus homo* de la lengua latina republicana o de la prosa republicana.

forms rather than selecting the complexity of the 'mixed constitution', 'Scipio' expresses his preference for monarchy (*Rep.* 1.35; 54–5). This choice is by no means incidental: the virtues of kings during Rome's regal period anticipate the *rector* in Books 5 and 6, the idealized statesman who acts in the best interests of the *res publica*"; y Zetzel (2013: 186): "Monarchy is the best simple form not merely because an executive of some kind is the one essential element in all government, and not merely –although it is important– because Rome began as a monarchy, but because Cicero constantly chooses to emphasize the role of individuals in government".

³² Hardie (2002:207 ss.).

³³ Cf. Galinsky (1996: 74): "... in accordance with Cicero's vanity, several passages indicate that the characterization he chose for the *princeps rei publicae* are applicable to none other than Marcus Tullius Cicero himself".

CONCLUSIONES

Nada repetiremos acerca de las innegables contribuciones alusivas de Cicerón a la obra de largo aliento de Ovidio: ha sido observada su influencia en la representación de la creación del hombre, del motivo de la apoteosis y en particular de la apoteosis con sentido político; también la influencia sobre el libro 15 de las *Metamorfosis* y su parcial incidencia en la representación de Numa en *Metamorfosis* y *Fastos*. Nos detendremos un momento, no obstante, en la conclusión política de Gowing. No nos parece del todo seguro que Cicerón no haya podido ser incluido expresamente en las obras de los poetas augusteos por no poseer carácter ejemplar, como lo tenían Catón, Catilina o el propio César, quien además era el antecesor del *princeps* gobernante. En nuestra opinión, es posible que Cicerón no fuera nombrado expresamente entre los poetas augusteos para evitar asociar al *princeps* con un personaje republicano emblemático que, a diferencia de Catón, lo influyó; i. e., que, pese a no revelarse como un *exemplum* de las diversas tendencias políticas de la época, obró como un *exemplum* para Augusto³⁴. Sabemos que Cicerón y Augusto estuvieron a punto de formar un consulado juntos en el 43 a. C; sabemos también que Cicerón ironizó sobre ese joven con términos no muy gratos³⁵. Sabemos, por último, que Augusto tomó nota de ese menosprecio y no intercedió en su favor cuando, en una nueva fase política, Antonio pidió su cabeza, que, como se sabe, fue expuesta simbólicamente junto con sus manos en la plataforma de los oradores (*rostra*) en el mes de diciembre del 43 a. C³⁶. A despecho de ese frustrado acer-

³⁴ Cf. Lowrie (2007: 93), quien cita a Weinstock (1971 *passim*) y a Galinsky (1996). Sobre éste observa (93 n. 6): “Galinsky (1996) 73–4 denies that Cicero was a ‘role model’ for Augustus, but then shows substantial points of contact”.

³⁵ Como él mismo dijo sobre Octavio (*Fam.*, 11, 20, 21), *laudandum adolescentem, ornandum, tollendum* (“el joven debe ser alabado, honrado y quitado del medio”). Como recuerda acertadamente Everitt (2007: 264), “... la última palabra tenía un doble sentido: «exaltar y deshacerse de»”.

³⁶ Cf. Campbell (2011: 142–4) y Everitt (2007: 262–72, esp. 269): “Se afirmaba que César luchó dos días por mantener su nombre fuera de la lista, pero el vengativo Antonio insistió. Este relato puede haber sido propaganda, ya que César Octaviano no habría olvidado el comentario traicionero sobre él, «*Laudandum, ornandum, tollendum*», y esto podría haber impulsado una solución para acabar con el problemático anciano. Si el último de los jóvenes discípulos del

camiento, la *restitutio rei publicae* augustea, que es, no obstante, el gobierno de un *unus homo* ha tomado en cuenta muchas de las lecciones políticas de Cicerón, una de las cuales, postulamos, está en esas páginas de su *República*³⁷.

Volvamos por última vez a la idea de *unus homo*. En el libro 15 de las *Metamorfosis* dos veces se utiliza el adjetivo *unus* con sentido político. La primera vez es en el episodio de Cipo (594), el militar que no se atreve a ser rey; la segunda, es para designar a Augusto (820), que se encargará de vengar la muerte de su padre adoptivo³⁸. La implicación es que este último sí se atreverá, a su modo, a ser rey: *princeps*³⁹. Pero Augusto forma parte de la representación ovidiana, de su *ad mea tempora*. No sólo en su apoteosis Ovidio se impone sobre él, sino que el panegírico de Augusto, precisamente para exaltar la imagen del poeta, culmina con la palabra *absens* (870), mientras que la última palabra del poema, que expresa la apoteosis y la perduración de la obra ovidiana, es *vivam* (879). Esta expresión recuerda a su vez locuciones ciceronianas de perduración evocadas por Veleyo Patérculo en un tardío remedo del epitafio titoliviano de Cicerón, legado por Séneca el Viejo, que Ovidio pudo haber leído y cuya asociación pudo haber buscado. El final, pues, invita a recordar a Cicerón. Ahora bien, esa obra ovidiana, en el final, ha llegado al *ad mea tempora* anunciado en el proemio, sintagma que, como hemos observado, remeda una obra desconocida para nosotros, pero en la que Cicerón había puesto todo su empeño autobiográfico: el *De suis temporibus*. En el final, Ovidio parece querer implicar que su perduración es obra de su poesía y que su perduración poética está ligada a la de otros escritores, uno de los cuales, Cicerón, no sólo fue escritor. Por último, parece querer

orador tenía un genuino afecto hacia él, éste no debía de ser muy profundo: para César, los vínculos personales estaban en un segundo plano, después de la conveniencia pública”.

³⁷ Buisel (1999: 51).

³⁸ *tu facies natusque suus, qui nominis heres/ inpositum feret unus onus caesique parentis/ nos in bella suos fortissimus ultor habebit* (15, 819-20)

³⁹ Cf. Buisel (2013: 41): “En fin, del pasado rescata lo mejor sin anclarse en un conservatismo irracional, y en cierto modo ha prefigurado el principado de Augusto, con las debidas diferencias, ya que de a poco este se fue desprendiendo de las magistraturas inferiores a la de *princeps* doblemente ejercidas, pero no se puede soslayar que su teoría y práctica de gobierno bebieron forma e identidad política en las instituciones del pasado y en la reflexión ciceroniana”.

implicar que Augusto, el *unus homo* definitivo, es, contrafácticamente, obra de Cicerón, que había escrito en su *República* unas famosas palabras que derivaron en la fórmula *imperium nullum nisi unum*⁴⁰. Tanto Cicerón ha sido un *exemplum* para Augusto cuanto Augusto es, finalmente, el *exemplum* romano de ese capítulo de la *República* que habla sobre la monarquía y propone finalmente el *unicato* político. Fue Ovidio, un escritor harto menos comprometido políticamente que Horacio o Virgilio, el que ha sido capaz de sugerir esta idea, convertida en imagen perdurable.

BIBLIOGRAFÍA

- ALTON, E. H.- WORMELL, D. E. W.- COURTNEY, E. (2005), *P. Ovidius Naso Fastorum libri sex*, Múnich-Leipzig.
- BARCHIESI, A. (1994), *Il poeta e il principe. Ovidio e il discorso augusteo*, Roma-Bari.
- BÖMER, F. (1969), *P. Ovidius Naso, Metamorphosen. Kommentar (I-III)*, Heidelberg.
- BUISEL, M. D. (1999), “Discurso mítico y discurso histórico en la IV égloga de Virgilio”, *Auster* 4, 41-62.
- BUISEL, M. D. (2013), “Magistraturas e *imperium*: de la monarquía al principado”, *Circe* 17, 31-44.
- CAMPBELL, B. (2011), *Historia de Roma. Desde los orígenes hasta la caída del imperio*, Barcelona (trad. J. Alquézar).
- DENCH, E. (2013), “Cicero and Roman Identity”, en Steel, C. (ed.), *The Cambridge Companion to Cicero*, Cambridge, 122-140.
- ERNOUT, A. Y F. THOMAS (1964), *Syntaxe latine*, París (2ª edición).
- EVERITT, A. (2007), *Cicerón*, Barcelona (trad. A Morales).
- FEENEY, D. (2015), “Ovid’s Ciceronian Literary History: End-career Chronology and Autobiography”, *Sixth UCL Housman Lecture*, Pamphlet

⁴⁰ *intellegi iam licet nullum fore quod praesit imperium, quod quidem nisi unum sit esse nullum potest* (“es lícito que se comprenda ya que no existirá ningún poder que mande, pues, por cierto, si el mando no es único, no puede existir” –cito la trad. de María Delia Buisel en el mencionado artículo -2013: 38).

- published by Department of Greek and Latin, University College, Londres, 19 pp.
- FONTAINE, J. (1982), "Un cliché de la spiritualité antique tardive: *stetit immobilis*", en *Romanitas-Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit*, Berlín-Nueva York, 528-552.
- FRANCOIS, G. (1976), *Grammaire latine*, Lieja.
- GALINSKY, K. (1967), "The Cipus Episode in Ovid's *Metamorphoses* (15.565-621)", *TAPhA* 98, 181-191.
- GALINSKY, K. (1972), *The Herakles Theme. The Adaption of the Hero in Literature from Homer to the Twentieth Century*, Oxford.
- GALINSKY, K. (1996), *Augustan Culture. An Interpretive Introduction*, Princeton.
- GILDENHARD, I. -ZISSOS, A. (2004), "Ovid's *Hecale*: Deconstructing Athens in the *Metamorphoses*", *JRS* 94, 47-72.
- GOSLING, A. (2002), "Sending up the Founder: Ovid and the Apotheosis of Romulus", *AClass* 45, 51-69.
- GOWING, A. (2013), "Tully's Boat: Responses to Cicero in the Imperial Period", en Steel, C. (ed.), *The Cambridge Companion to Cicero*, Cambridge, 233-250.
- GRANOBIS, R. (1997), *Studien zur Darstellung römischer Geschichte in Ovids 'Metamorphosen'*, Frankfurt.
- HARDIE, P. (2002), "The Historian in Ovid: The 'Roman History' of *Met.* 14-15", en Levene D. S. - Nelis, D. P. (eds.), *Clio and the Poets: Augustan Poetry and the Traditions of Ancient Historiography*, Leiden, 191-210.
- HARDIE, P. (2015), *Ovidio. Metamorfosi, Volume VI (libri XIII-XV)*, Milán.
- LITTLEWOOD, R. S. (2002), "*Imperii pignora certa*: the Role of Numa in Ovid's *Fasti*", en Herbert-Brown, G. (ed.), *Ovid's Fasti. Historical Readings at its Bimillennium*, Oxford, 175-197.
- LOWRIE, M. (2007), "Making an Example of Yourself: Cicero and Augustus", en Heyworth, S. J., -Fowler, P. G. -Harrison, S. J. (eds.), *Classical Constructions. Papers in Memory of Don Fowler, Classicist and Epicurean*, Oxford, 91-112.
- LUNDSTRÖM, S. (1980), *Ovids Metamorphosen und die Politik des Kaisers*, Upsala.

- MARKS, R. (2004), “Of Kings, Crowns, and Boundary Stones: Cipus and the *hasta Romuli* in *Metamorphoses* 15”, *TAPhA* 134, 197-131.
- MARTÍNEZ ASTORINO, P. (2013), “Reseña de Myers, K. S., *Ovid’s Metamorphoses (Book XIV)*”, *Auster* 18, 122-124.
- MARTÍNEZ ASTORINO, P. (2017), *La apoteosis en las Metamorfosis de Ovidio: diseño estructural, mitologización y “lectura” en la representación de apoteosis y sus contextos*, Bahía Blanca.
- MARTÍNEZ ASTORINO, P. (2017b), “Cipo-César en las *Metamorfosis* de Ovidio: ¿una reivindicación de la monarquía?”, *Euphrosyne* 45.
- MYERS, K. S. (2009), *Ovid Metamorphoses, Book XIV*, Cambridge.
- NISBET, R. G. M. & RUDD, N. (2004), *A Commentary on Horace: Odes. Book III*, Oxford.
- PEASE, A. S. (1958), *M. Tulli Ciceronis De Natura Deorum Libri Secundus et Tertius*, Cambridge.
- PETERSMANN, M. (1976), *Die Apotheosen in den “Metamorphosen” Ovids*, Graz. Tesis doctoral.
- PORTE, D. (1985), “L’idée romaine et la métamorphose”, en Frécaut, J-M. & Porte, D., *Journées ovidiennes de Parménie: actes du Colloque sur Ovide, 24-26 juin 1983*, Bruselas, 175-198.
- RUBIO, L. (1982), *Introducción a la sintaxis estructural del latín*, Barcelona.
- SALZMAN, M. (1998), “Deification in the *Fasti* and the *Metamorphoses*”, en Deroux, C. (ed.), *Studies in Latin Literature and Roman History IX*, Collection Latomus 244, Bruselas, 313-346.
- SCHMIDT, E. A. (1991), *Ovids poetische Menschenwelt. Die Metamorphosen als Metapher und Symphonie*, Heidelberg.
- SCHMITZER, U. (1990), *Zeitgeschichte in Ovids Metamorphosen. Mythologische Dichtung unter politischem Anspruch*, Stuttgart.
- TARRANT, R. J. (2004), *P. Ovidi Nasonis Metamorphoses*, Oxford.
- WEINSTOCK, S. (1971), *Divus Iulius*, Oxford.
- WHEELER, S. (2000), *Narrative Dynamics in Ovid’s Metamorphoses*, Tübingen.
- WICKKISER, L. B. (1999), “Famous last Words: Putting Ovid’s Sphragis Back into the *Metamorphoses*”, *MD* 42, 113-142.
- ZETZEL, J. E. G. (2013), “Political Philosophy”, en Steel, C. (ed.), *The Cambridge Companion to Cicero*, Cambridge, 181-195.